Article paru dans *Eléments* en juillet 2008

RENE GIRARD, AUTEUR SURFAIT

Né en 1923 à Avignon, installé depuis 1947 aux Etats-Unis, où il a fait toute sa carrière – d'abord à l'Université John Hopkins, puis à l'Université de Buffalo, et enfin à l'Université Stanford –, René Girard connaît depuis quelque temps dans son pays d'origine un succès que la plupart des intellectuels français avaient longtemps rechigné à lui accorder. C'est probablement ce qui explique son élection à l'Académie française, en mars 2005. On le considère souvent comme l'inventeur de la théorie de la « rivalité mimétique ». Il est en réalité beaucoup plus et beaucoup moins que cela.

Ancien élève de l'Ecole des Chartes, Girard est à l'origine un spécialiste d'histoire médiévale, qui s'est ensuite consacré à l'étude et à l'enseignement de la littérature. De son propre aveu, c'est en lisant de grands écrivains, comme Dante, Cervantès, Shakespeare, Stendhal, Flaubert, Proust et Dostoïevski, qu'il eut pour la première fois l'intuition de l'importance et de la force du désir mimétique. Alors à la recherche de « constantes psychologiques » communes à ces auteurs et à leurs héros, il découvre qu'ils ont tous traité, consciemment ou inconsciemment, de la dimension mimétique du désir. C'est ce qu'il rapporte en 1961 dans son premier livre, *Mensonge romantique et vérité romanesque*.

Loin d'être autonome, affirme René Girard, notre désir est toujours suscité par le désir qu'un autre a du même objet. A la limite, l'objet ne tient sa valeur que du fait d'être désiré par l'autre. Le rapport n'est donc jamais direct entre le sujet et l'objet. C'est un rapport triangulaire entre le moi qui désire, le tiers qui éprouve le même désir et le stimule chez le moi, et enfin l'objet désiré (schéma sujet-modèle-objet). Il y a donc une médiation. Elle est externe lorsque le médiateur du désir est socialement hors d'atteinte du sujet (comme Amadis de Gaule, dont le Quichotte veut imiter l'exemple), ou interne lorsque le médiateur est réel et vit dans le même monde ou au même niveau que le sujet (comme Bergotte pour le narrateur de *La recherche du temps perdu*). C'est cette médiation interne que Girard va d'abord appeler désir mimétique, puis rivalité mimétique. Dans la médiation interne, le médiateur devient en effet à la fois un modèle et un rival, provoquant dans l'un et l'autre cas chez le sujet une certaine diminution d'être (ou révélant chez lui une insuffisance d'être) face à celui qui occupe par rapport à lui une position de surplomb. L'« illusion romantique » consiste à croire à l'autonomie du désir, à faire procéder le désir de l'intérieur de soi. La « vérité romanesque » consiste à découvrir la réalité du désir en dévoilant l'existence d'un médiateur de ce désir,

lequel a lui-même besoin de se conforter du désir des autres, et donc de provoquer l'apparition de rivaux qu'il lui appartiendra ensuite de supplanter.

De même que les hommes apprennent par mimétisme, ils désirent aussi par mimétisme. Mais il ne suffit pas de dire que l'homme désire imiter, précise Girard, il faut plutôt dire que le désir est lui-même synonyme d'imitation : la structure du désir est de nature intrinsèquement mimétique. Autrement dit, il n'y a pas seulement de la mimésis dans le désir, la mimésis est le désir même. Ce que Girard entend ainsi démontrer, c'est le mimétisme spontanément adopté par tout sujet désirant. C'est la raison pour laquelle il récuse l'idée qu'il puisse jamais y avoir de désir objectal (il reproche à Freud de croire au désir d'objet, de l'enfant pour sa mère par exemple), et aussi l'idée que le désir puisse être véritablement finalisé. A la différence des besoins déterminés par l'instinct, le désir n'a pas d'objet prédéterminé. Dans la mesure où le désir est pour lui toujours déterminé par un tiers – le désir d'un autre pour le même objet – et où, loin d'être orienté par un attracteur préexistant, c'est au contraire lui qui fait émerger l'attracteur, et donc le sujet, il en résulte une indétermination radicale, audacieusement assimilée ici à la liberté.

René Girard nie l'autonomie du désir (dont il va jusqu'à faire une illusion née de l'« individualisme le plus outrancier ») et en affirme l'hétéronomie radicale. Le désir n'est ni objectif ni subjectif, mais repose sur un autrui, sur la médiation d'un tiers. « Le propre du désir, écrit Girard, est de ne pas être propre ». Le désir est donc toujours emprunté, sans que ni le prêteur ni l'emprunteur ne s'en rendent compte. Il ne nous appartient pas, il nous est dicté par ceux dont nous épousons le désir et avec lesquels nous entrons immédiatement en rivalité parce qu'ils constituent l'obstacle qui nous empêche de le satisfaire. La mimésis de rivalité s'ajoutant à la mimésis d'apprentissage, il en résulte que la violence ne s'explique nullement par l'agressivité naturelle, mais par la rivalité mimétique. Le fondement du désir n'étant ni dans l'objet ni dans le sujet, mais dans l'imitation d'un autre désir – ou plutôt du désir d'un autre –, c'est la convergence des désirs qui définit l'objet, enclenchant ainsi une dynamique qui débouche elle-même sur une rivalité.

Cette rivalité résulte de ce que, selon Girard, le modèle et son imitateur ne peuvent partager le même désir sans devenir l'un pour l'autre des obstacles, situation qui, ne cessant de se renforcer, donne naissance à une véritable escalade. D'où une attitude envers l'autre qui se partage entre l'hostilité et la passion : l'autre, on l'a dit, est à la fois un rival (pour la possession de l'objet), et donc un obstacle dont il faut triompher, et un modèle auquel on ne peut que se conformer et s'identifier (puisque l'on a fait sien son désir). C'est le « modèle-obstacle » – obstacle parce qu'il est modèle, modèle parce qu'il est obstacle (illustration parmi beaucoup d'autres du « *double bind* » théorisé par Gregory Bateson). « Seul l'être qui nous empêche de satisfaire un désir qu'il nous a lui-même suggéré est vraiment objet de haine », écrit René Girard[1].

Disons-le tout de suite : la théorie de la rivalité mimétique est sans conteste ce qu'il y a de plus intéressant dans l'œuvre de René Girard, même si celui-ci est loin de l'avoir découverte, des observations analogues ayant été faites avant lui aussi bien par Pascal que par Tocqueville, Le Bon ou encore Nietzsche qui, en substance, observait fort justement que ce sont les plus petites distances qui séparent le plus.

Girard a raison notamment de souligner que ce ne sont pas les différences qui sont les causes principales de la violence (elles protègent au contraire de la rivalité, et c'est pourquoi on ne saurait faire reposer la paix sur leur destruction), mais que ce sont bien plutôt les ressemblances qui sont intrinsèquement polémogènes, du fait des concurrences internes auxquelles elles donnent lieu : associée à l'industrialisation du désir et à l'accélération des effets mimétiques par la technologie moderne, la tendance à l'uniformisation est la cause principale de la violence que connaît le monde d'aujourd'hui. Raison aussi de rappeler que l'envie, la jalousie et le ressentiment sont fréquemment des corrélats du désir : on ne jette jamais tant l'anathème que contre ce dont on voudrait jouir secrètement (le pouvoir, la santé, la réussite sociale, etc.). Raison encore de mettre l'accent sur la mimésis qui caractérise souvent des adversaires, en les rapprochant à leur insu, chacun calquant sur ce qu'est l'autre ce qu'il entend lui opposer. Raison enfin d'exploiter la thématique des « frères ennemis », qui sont d'autant plus ennemis qu'ils sont frères. Tocqueville l'avait montré avant lui : en s'attaquant à la relation symbolique père-fils pour transformer en « frères » tous les membres de la société, la modernité n'a fait que généraliser la rivalité entre les hommes[2].

Que nombre de désirs, surtout à notre époque (qui les suscite artificiellement en les transformant en besoins), soient de nature mimétique, et susceptibles d'entraîner la rivalité du même nom, est une évidence. Reste néanmoins à savoir si tout désir est de type mimétique, et subsidiairement si tout mimétisme implique une rivalité.

Pour Freud, la limitation du désir vient bien plutôt de son ambivalence. Le désir se constitue toujours comme désir d'objet, mais d'un objet visé sur un mode symbolique, ce qui signifie que l'objet désiré est désirable en tant qu'il représente inconsciemment autre chose que lui-même. Le principe de plaisir est donc toujours différé par le principe de réalité au travers d'un détournement symbolique. Lacan dira de cette complétude qu'il appelle la Chose (laquelle n'a rien d'un objet empirique) que, si elle était quelque chose dont on peut véritablement jouir, il n'y aurait plus de désir.

Dans la mesure où il se distingue du simple besoin instinctif, le désir fait incontestablement partie de l'essence de l'homme : l'humanité apparaît dans le passage du besoin au désir. Qu'on le considère positivement, comme un moteur essentiel à la vie et une source de bonheur, à la façon des épicuriens ou des cyrénaïques, ou négativement, comme une source d'insatisfaction perpétuelle – et donc de souffrance – dont il faudrait s'émanciper pour être heureux, à la façon de Platon ou dans une certaine mesure des stoïciens (« limite-toi aux désirs que tu peux satisfaire »), il est issu d'un sentiment de manque : on ne désire que ce que l'on n'a pas. Mais l'autre joue-t-il *toujours* un rôle dans la formation et l'expression de ce manque ? Et constitue-t-il *toujours* un obstacle à sa satisfaction ? Ce n'est nullement évident. Si je désire un stylo pour écrire, je le désire à raison de sa fonctionnalité, c'est-à-dire de son adéquation objective à une finalité pratique, ou de la dimension symbolique de ce qu'il représente, et non parce que d'autres que moi utilisent un stylo. De même, si je désire une femme, ce n'est pas obligatoirement parce qu'elle est désirée par d'autres (ou qu'elle a eu des amants qui l'ont désirée avant moi). En outre, s'il est exact qu'en croyant désirer un objet, nous envions parfois celui qui possède cet objet, il n'en est pas moins faux de croire que la possession de cet objet par ce dernier nous empêche automatiquement de l'obtenir aussi. Si je désire la même voiture que mon voisin ou si je veux acheter le même téléviseur que lui, on ne voit pas comment ce voisin pourrait m'en empêcher (à supposer par extraordinaire qu'il en éprouve le désir), pourvu que j'en ai les moyens financiers, lesquels ne dépendent aucunement

de lui. Enfin, s'il est vrai que nombre de contestations ne présentent qu'une image inversée de ce qu'elles contestent, il n'en est pas moins vrai que la théorie mimétique ne peut rendre compte des véritables dissidences, d'Antigone à Soljenitsyne.

En niant la possibilité même d'un désir autonome, ou d'un désir ne donnant pas lieu automatiquement à rivalité, en allant jusqu'à affirmer que la rivalité mimétique informe entièrement la psychè humaine, René Girard tombe dans une première généralisation réductrice. On notera au passage – ce que l'on a rarement remarqué – que cette négation de l'autonomie du désir entraîne également celle d'un désir altruiste et désintéressé qui ne serait pas le résultat d'une démarche mimétique, mais proviendrait uniquement de soi.

Bien qu'il s'en défende, on peut même se demander si, paradoxalement, Girard ne nie pas l'existence même du désir, puisqu'il le réduit en quelque sorte à l'envie. Si la rivalité mimétique est bien ce processus universel par lequel nous rêvons d'être celui qui nous inspire nos désirs, celui qui constitue notre modèle, mais aussi notre rival, puisqu'il nous interdit d'occuper sa place, c'est-à-dire d'être lui, alors il n'y a plus de place pour un projet objectif, puisqu'il n'y a que des désirs subjectifs et rivaux. Mais à la limite, il n'y a plus non plus de place pour le moi lui-même – « les possibilités de moi autonome, d'une certaine manière, écrit Girard, sont presque toujours recouvertes par le mécanisme » (de la rivalité mimétique) –, ni par conséquent pour la liberté. La rivalité mimétique n'est plus alors qu'un déterminisme parmi d'autres. Certes, il n'y a d'identité que dans une relation avec l'Autre. Mais une relation avec l'Autre ne signifie pas désir d'être cet Autre plutôt que d'être soi. Elle signifie plutôt se construire soi-même en tant que soi dans une confrontation dialectique avec l'Autre. Girard, lui, va plus loin. « Le désir selon l'Autre est toujours le désir d'être un Autre », écrit-il par exemple[3]. Mais si tout désir est désir d'être un autre que soi, comment serait-il possible d'être soi ?

A partir de 1972, dans *La violence et le sacré*, puis dans *Le bouc émissaire* et *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, René Girard franchit une nouvelle étape en énonçant sa théorie du bouc émissaire, qui lui permet de passer du cadre individuel au cadre collectif, de la psychologie à la sociologie, suivant ici l'exemple du Freud de *Totem et tabou*[4]. Cette deuxième étape de son œuvre a pour caractéristique de placer la rivalité mimétique au cœur du religieux archaïque.

L'idée-clé est ici que l'emballement de la rivalité mimétique entraîne un accès généralisé de violence collective, dont la communauté ne peut sortir qu'en se réconciliant autour de la désignation, puis de la mise à mort d'un bouc émissaire. La rivalité mimétique étant éminemment contagieuse, et l'escalade mimétique consistant ce que « le modèle devient l'imitateur de son imitateur et l'imitateur le modèle de son modèle »[5], la violence qui en résulte menace toute vie humaine en commun. Le conflit mimétique, en d'autres termes, est censé déboucher sur l'antagonisme généralisé, la guerre de tous contre tous, ce que Girard appelle la « crise mimétique ». Pour résoudre cette crise, intervient alors un « mécanisme victimaire » consistant à muer le « tous contre tous » résultant de la prolifération virale des « un contre un » en un « tous contre un » tout aussi mimétique.

La communauté va se ressouder en se rassemblant autour d'un bouc émissaire qu'elle va d'abord désigner de manière arbitraire, puis sacrifier. Elle va ainsi retourner la violence collective née du déchaînement paroxystique de la rivalité mimétique en investissant un bouc

émissaire de la responsabilité de la crise, d'une manière telle que son élimination en représentera aussi la solution. Ce meurtre rituel, selon Girard, est la source des rites de la religion archaïque (paganisme), celle aussi du sacré (« la violence unanime du groupe se transfigure en épiphanie de la divinité »[6]), mais également de toutes les institutions politiques et culturelles depuis l'aube de l'humanité jusqu'à nos jours. Le sacrifice rituel constituera plus tard la répétition de l'événement originaire : « Dans le sacrifice, on refait le mythe ». Le mythe se fondera lui-même sur le récit de cet événement, conservé mais transfiguré. La victime, enfin, d'abord perçue comme coupable, mais regardée aussi comme responsable de la paix retrouvée, puisque son meurtre a permis de conjurer la rivalité mimétique par un effet cathartique, apaisant et réconciliateur au sein des sociétés qui l'ont commis, sera ensuite vénérée comme un héros « fondateur » ou un roi, voire divinisée.

« Pris individuellement, écrit Girard, les hommes ne sont pas obligatoirement voués aux rivalités mimétiques mais, en raison du grand nombre d'individus qu'elles contiennent, les communautés ne peuvent pas y échapper »[7]. Toute la violence humaine, à la base de laquelle Freud postulait un « instinct de mort », s'expliquerait donc par la rivalité mimétique. Les deux termes sont d'ailleurs chez Girard pratiquement identiques : briser le joug de la rivalité mimétique, ce serait sortir d'une violence dont l'auteur du *Bouc émissaire* ne voit visiblement pas qu'elle a une portée beaucoup plus large et qu'elle s'enracine dans des mécanismes (en partie biologiques) beaucoup plus profonds. Il en va de même du « religieux archaïque », que Girard déconstruit d'une manière qui n'est pas sans évoquer la méthode d'un Jacques Derrida[8], dans l'optique d'une désacralisation : « Le sacré, c'est la violence »[9]. Certes, Girard ne dit pas que le désir mimétique est toujours conflictuel – il lui arrive même de dire que « le désir mimétique est intrinsèquement bon », en ce qu'il est proprement humain –, mais il raisonne comme si la rivalité mimétique était à l'origine de tout conflit, puisque tout couple de désir est censé produire toujours plus de réciprocité et, partant, toujours plus de violence : « La source principale de la violence entre les hommes, c'est la rivalité mimétique »[10]. D'où l'« éternel retour » de la crise sacrificielle, laquelle est d'autant plus irrésistible qu'elle résulte elle aussi de mécanismes inconscients.

La généralisation abusive atteint ici des sommets. Toute société serait fondée sur un rite sacrificiel, sur le souvenir d'un meurtre primordial, non pas symbolique (comme la mise à mort du père au sein de la horde originelle selon Freud), mais bel et bien d'un meurtre réel, commis pour conjurer la violence et la rivalité au sein d'une société qui, sans lui, resterait agitée de contradictions et d'antagonismes insupportables. Toutes les institutions humaines seraient d'origine religieuse, et toutes conserveraient les traces d'un « sacrifice » initial qui vit mettre à mort un innocent. « Toutes nos pensées sur l'homme, toutes nos philosophies, toutes nos sciences sociales, va jusqu'à dire Girard, […] sont fondamentalement païennes en ceci qu'elles reposent sur un aveuglement au mimétisme conflictuel ». « L'humanité entière, ajoute-t-il, est fondée sur l'escamotage mythique de sa propre violence, toujours projetée sur de nouvelles victimes »[11]. L'expulsion de la violence collective par la désignation et la mise à mort d'un bouc émissaire serait « le fondement de toute société, de toute *polis*, depuis le commencement de l'humanité »[12].

Prétendant faire de la rivalité mimétique l'« équivalent ethnologique de l'origine des espèces »[13], présentant le sacrifice d'un bouc émissaire comme le fondement de toute culture, de toute société, de toute politique, de tout rapport social, de tout le religieux archaïque et de tout sacré, Girard brandit de toute évidence une « clé anthropologique universelle », qu'on

pourrait comparer dans son universalité à l'Œdipe freudien. Mais c'est aussi par là qu'il prête le plus le flanc à la critique. Comme l'écrit le *Dictionnaire des philosophes* dans la notice qui lui est consacrée, « l'universalité d'un principe unique d'explication de toutes les conduites humaines convient fort peu à la science, et fait davantage penser à une profession de foi plus ou moins chargée de prosélytisme qu'à une analyse minutieuse des faits »[14].

Mais ce qu'il est important de voir, c'est que cette théorie sert à René Girard pour expliquer le fait social. Selon Girard, la société des origines n'est faite que d'affrontements et de rivalités. Lorsque ceux-ci atteignent un point insupportable, un bouc émissaire innocent est désigné, puis mis à mort, ce qui réconcilie les hommes et les délivre de leur rivalité violente, leur permettant ainsi de fonder une société où ils pourront enfin vivre en commun. Cela veut très clairement dire que Girard ne croit pas à la socialité naturelle de l'homme.

Pour soutenir sa théorie, il est en effet contraint d'adhérer à la thèse exposée par Hobbes dans *Le Léviathan*, qui nie la socialité naturelle (l'homme est un loup pour l'homme) affirmée au contraire par Aristote (l'homme est naturellement un être social et politique) avant d'être reprise par Thomas d'Aquin (ce que les admirateurs chrétiens de Girard semblent oublier). Comme les modernes, Girard affirme que l'homme ne vit pas naturellement en société, et que la société n'a donc pas pu se former spontanément. L'état de nature est prépolitique et présocial. Il est, comme le dit Hobbes, chaotique. Il a donc fallu un événement ou un élément catalyseur pour que se forme le corps social. Chez Hobbes, cet élément est politique : c'est le contrat social, par lequel les individus se soumettent à un souverain, l'Etat absolu, dépositaire exclusif de la violence légitime ; chez Girard, il est à la fois culturel et religieux : c'est le meurtre sacrificiel du bouc émissaire. Dans l'un et l'autre cas, la société naît d'un acte volontaire visant à réguler l'insupportable violence originelle, cette « guerre de tous contre tous » empêchant la naissance de toute institution humaine digne de ce nom. « S'il y a un ordre normal dans les sociétés, écrit Girard, il doit être le fruit d'une crise antérieure, il doit être la résolution de cette crise »[15]. Cette croyance à un « état de nature » non social de l'homme est un trait qui apparente nettement Girard aux plus contestables théories modernes touchant l'origine des sociétés.

Mais où sont les preuves de cette fable ? Elles ne sont nulle part, si ce n'est dans l'existence du sacrifice dans les sociétés anciennes, un sacrifice que René Girard interprète de manière arbitraire comme un rituel de commémoration du meurtre originel. Girard prétend en effet que le rituel du sacrifice, que l'on retrouve dans la plupart des anciennes religions, conserve le souvenir du meurtre réel d'un innocent sacrifié. Il ajoute, comme on l'a vu, que les sociétés humaines ont finalement adoré ou divinisé ces victimes. Les dieux et les héros du paganisme seraient tous d'anciens boucs émissaires ! Affirmation totalement gratuite, car fondée sur un contresens. Le sacrifice se définit en effet chez Girard comme « la violence qui tue la victime, qui l'anéantit et qui, en même temps, la place au-dessus de tout », alors que dans les sociétés anciennes, loin d'attester le souvenir d'un ancien meurtre collectif, le sacrifice vise à affirmer, dans une démarche intellectuellement analogique et concrètement orthopraxique, la nécessaire identité de l'harmonie sociale et de l'harmonie cosmique.

Quand il s'agit de démontrer le bien-fondé de sa théorie, René Girard est de manière révélatrice éminemment avare en exemples. Il étudie principalement le cas d'Œdipe, accusé de parricide et d'inceste et que les hommes rendent à tort responsable de la peste qui sévit dans leur ville, histoire qui occupe une position pourtant très marginale dans le mythe grec. Il

s'intéresse également beaucoup à Job, dont il fait un « homme qui se soulève contre un dieu complice des foules persécutrices »[16]. Il disserte bien entendu sur la rivalité de Caïn et Abel, d'Esaü et Jacob et de Romulus et Remus, sans tenir compte de la différence des contextes et des arrière-plans. Il spécule sur Attis, Adonis, Osiris, Ormuz ou Dionysos. Dans *Le sacrifice*, ouvrage regroupant le texte de trois conférences prononcées en 2002 à la Bibliothèque nationale de France, il s'intéresse à la doctrine du sacrifice dans les Brahmanas, en particulier à Prajâpati, le « dieu sacrifice » indien, qu'il présente sans convaincre comme l'héritier d'un « premier sacrifié ». Mais comment pourrait-il en aller de même de Zeus et Athéna, Mars et Vénus, Lug et Ogmios, Wotan et Freyr, Perkunas et Ménesis ?

René Girard n'a visiblement qu'une connaissance très superficielle des anciens panthéons européens. Sa thèse fait en effet bon marché de la théologie des religions païennes, de ce que les mythes disent sur l'origine du monde ou des dieux, de la structure interne de ces panthéons. Le plus souvent, elle les ignore totalement ou se borne à vouloir en restituer le non-dit. Girard n'hésite pas à affirmer que les textes mythologiques ont été « transformés successivement afin d'effacer leur origine violente, meurtrière. Il s'agit bien d'une censure »[17]. Procédé classique : que le textes ne confirment pas la théorie ne prouve que la théorie est fausse, mais qu'ils ont été trafiqués. Tout s'explique dès lors en termes de refoulement, de mensonge ou d'« escamotage ». Mais où sont les preuves de la censure ?

Le cas échéant, Girard n'hésite pas à forcer, déformer ou manipuler les textes. Louis Benoit l'a très bien montré dans une analyse très fouillée (« Apollonius de Tyane contre René Girard ») de la façon dont Girard, dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, a interprété à la lumière de sa théorique mimétique un bref passage de *La vie d'Apollonius de Tyane* de Philostrate d'Athènes (texte du début du IIIe siècle de notre ère), passage mettant en scène un miracle qu'Apollonius aurait réalisé à Ephèse, en Ionie. Parlant de « coup de force textuel », Louis Benoit montre que Girard a sorti le récit de son contexte et multiplié les contresens : « Après avoir été détaché de l'ouvrage de Philostrate, le récit est replacé dans un cadre conceptuel qui lui est étranger », ce qui permet à Girard de lui « faire dire le contraire de ce qu'il affiche ».

Enfin, et c'est la troisième étape de son œuvre, René Girard proclame la vérité du christianisme. A partir des années 1990, il affirme avec force que la thèse qu'il avait d'abord présenté comme la sienne ne lui appartient en réalité pas véritablement, puisqu'on la trouve déjà dans la Bible hébraïque et dans les évangiles. « Un examen attentif montre qu'il existe dans la Bible et les Evangiles une conception originale et méconnue du désir et des conflits », affirme-t-il dès les premières lignes de *Je vois Satan tomber comme l'éclair*.

Alors qu'il pensait au début que le christianisme était totalement étranger à l'ordre sacrificiel – Jésus, en déclarant : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice », aurait rendu caduc l'ordre sacrificiel, inauguré le règne du pardon et de la réconciliation, fondant du même coup les droits de l'homme –, ce qui l'avait amené à entreprendre une « lecture non sacrificielle » des évangiles, dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* et *Celui par qui le scandale arrive*, Girard affirme au contraire que Jésus bien été lui aussi un « bouc émissaire » : « Non seulement Dieu réclame une nouvelle victime, mais il réclame la victime la plus précieuse et la plus chère, son fils lui-même »[18]. A l'origine du christianisme, il y aurait donc bien aussi un sacrifice. Mais avec une énorme différence.

Dans le christianisme, la victime s'offre en effet volontairement en sacrifice (pour le rachat des péchés de l'humanité) et ce sacrifice est nettement décrit comme une injustice (on fait périr un innocent), ce qui dévoile le mécanisme meurtrier et le condamne du même coup. Raconté « du point de vue de la victime, qui, se proclamant innocente quoique consentante, brise le cercle mimétique à l'œuvre dans toute l'histoire de l'humanité »[19], le sacrifice du Christ contrasterait ainsi avec tous les sacrifices pratiqués dans les autres civilisations. Par la Passion, le Christ aurait dénoncé et brisé le joug de la violence mimétique. Avec la mise à mort de Jésus, dit Girard « le monde est privé des moyens de mettre fin à la crise sacrificielle par des phénomènes de bouc émissaire »[20].

Pour Girard, les mythes païens sont « tout simplement faux, illusoires, mensongers ». Cependant, si les évangiles diffèrent radicalement de ces mythes païens, ce n'est pas parce qu'ils parlent de choses différentes, mais parce qu'ils en parlent différemment, exprimant, non plus le point de vue des persécuteurs, mais celui de l'innocente victime, l'« agneau de Dieu ». La singularité fondamentale du christianisme n'est pas tant de ne pas être de l'ordre du mythe (il faut au contraire, dit Girard, reconnaître leurs « ressemblances objectives avec les mythes » pour comprendre « ce qu'il y a d'unique dans les évangiles »), que d'affirmer l'innocence d'une victime qui, dans les autres mythes, est tenue pour coupable : « En révélant l'innocence de Jésus, les évangiles détruisent à la longue la crédibilité des mythologies et ils débarrassent le monde moderne des religions mythiques, mensongères ». Dès l'origine du christianisme, la victime a raison. Elle n'est pas seulement une victime innocente, mais elle est innocente parce qu'elle est victime. Telle est la très morale « vérité » dont il faudrait se convaincre.

On constate en fait que la mise en parallèle du « sacrifice du Christ » avec le sacrifice dans les anciennes religions est dès le début bancale. Parler, comme le fait Girard, de « ressemblances évidentes » entre les rituels religieux archaïques et le « drame chrétien essentiel de la Crucifixion » est de ce point de vue totalement abusif. On a déjà vu que Girard n'a pas compris la nature du sacrifice dans les anciennes religions. Ce qu'il dit de la Passion est tout aussi contestable. Même si l'on en tient pour l'historicité des textes évangéliques, ce que l'on n'est évidemment pas obligé de faire, le Christ n'y apparaît nullement comme « sacrifié ». Il est seulement injustement condamné à mort et exécuté. Malgré l'interprétation tardive de Jean 18,14, ceux qui ont voulu sa mort ont cherché à se débarrasser d'un perturbateur, non à fonder une société ou à mettre un terme par son intermédiaire à une rivalité qui leur serait devenue insupportable. Le récit de la mort de Jésus, en d'autres termes, est l'histoire banale d'une erreur judiciaire, qui ne devient par métaphore un « sacrifice » (ou un « auto-sacrifice ») que parce que le croyant veut la considérer comme telle.

Mais bien entendu, la bonne nouvelle évangélique n'a pas mis un terme à la violence. La rivalité mimétique ne cesse de renaître, le maintien de la paix exigeant toujours le sacrifice de victimes nouvelles, ce qui explique la persistance de la violence. Faute d'avoir accueilli le message évangélique, assure Girard, l'homme en est encore à la gestion de la violence par le sacrifice. Satan, en définitive, est l'autre nom de la rivalité mimétique. Le message chrétien a désacralisé le monde et détruit à jamais la crédibilité de la représentation mythologique, en agissant comme un ferment de décomposition de l'ordre sacrificiel. Mais cette décomposition ne parviendra à son terme que lorsque l'humanité entière en aura adopté le principe en instaurant une politique inspirée des Béatitudes.

René Girard, sur ce point, ne dissimule pas son affect antipolitique. La seule « politique chrétienne » qui trouve grâce à ses yeux est celle des Béatitudes, ce qui revient à dire que ce n'est pas une politique, puisqu'elle ne saurait s'inscrire dans aucune réalité concrète. Le « message judéo-chrétien » et l'« offre du royaume de Dieu », c'est « la réconciliation ou rien »[21]. La politique, en fait, est elle aussi pour lui le fruit de la rivalité mimétique : elle est sacrificielle, donc mauvaise. Mettre un terme à cette rivalité, c'est du même coup mettre un terme à la politique, dans la mesure même où celle-ci se fonde sur un mythe meurtrier. La « seule issue », ce serait l'éradication totale de la violence assimilée à Satan : « La survie de la Terre ne peut être fondée que sur la morale évangélique »[22]. Nietzsche opposait la volonté de puissance au ressentiment. René Girard affirme qu'ils ne font qu'un[23]. L'idée fondamentale du message de Jésus serait que seul un renoncement inconditionnel à la violence peut permettre d'échapper à la rivalité mimétique.

Cela pose des problèmes évidents, bien relevés par François Huguenin : « La conception politique de Girard soulève un certain nombre de questions, dont la principale est qu'à définir exclusivement le désir comme mimétique, le désir désintéressé, l'amour du bien en lui-même, l'*eros* et la *philia*, sans parler de l'*agapè*, sont impossibles. Or […] l'histoire de l'humanité contredit l'idée que la politique se réduit à cette manifestation du religieux archaïque. La *philia* grecque en est l'exemple le plus frappant. L'homme n'a cessé de rechercher les conditions d'un bien commun, lequel, par définition, étant commun, dépasse les haines et les envies engendrées par le mécanisme de rivalité mimétique. Non qu'il les fasse disparaître, mais il permet de dégager le chemin permettant de les surmonter »[24]. On est en fait ici devant une pensée qui veut changer la nature de l'homme, une pensée profondément impolitique.

On retrouve la même impolitique dans le dernier livre de René Girard, *Achever Clausewitz*. N'hésitant pas à déclarer que l'œuvre de Clausewitz est un « mensonge romantique militaire » (sic) et que, pour l'auteur du traité *De la guerre*, « la politique n'existe pas »[25] (sic), Girard y répète que « la théorie mimétique est essentiellement une théorie chrétienne » et propose de Clausewitz une interprétation toute personnelle à laquelle aucun spécialiste ou bon connaisseur de la pensée du général prussien ne saurait souscrire. Effrayé par la perspective ouverte par la « montée aux extrêmes » engendrée par la rivalité mimétique, celui-ci se serait employé à dissimuler que la guerre est la manifestation des « ténèbres extérieures » et se serait empressé de cacher le « caractère terrifiant » de sa théorie en se bornant à décrire la guerre comme la poursuite de la politique par d'autres moyens, à seule fin de faire croire que la guerre absolue n'aura jamais lieu. « On peut se demander si tel a été le cheminement de Clausewitz : s'il avait été si épouvanté, il lui eût été plus simple de supprimer les passages dangereux du chapitre premier plutôt que d'ensevelir sa découverte sous 900 pages de démonstration », observe Hervé Coutau-Bégarie, qui ne lui est cependant pas hostile[26].

René Girard, qui se présente volontiers, tantôt comme un « anthropologue révolutionnaire » doublé d'un « catholique très conservateur », tantôt comme un « janséniste » un peu « apocalyptique », est de toute évidence un augustinien. On comprend que ses thèses enchantent les milieux chrétiens, qui avaient un peu perdu l'habitude que des théoriciens s'affirment hautement croyants, et surtout donnent à leur foi un rôle de premier plan dans leurs travaux. Mais on peut aussi s'interroger sur l'orthodoxie du christianisme girardien.

Attribuer à la « violence originaire » d'un « mécanisme sacrificiel » le rôle de fondement des sociétés humaines n'est en effet pas du tout la même chose que faire reposer ce fondement sur le péché (originel) commis par un homme ayant fait un mauvais usage de son libre-arbitre. C'est là une approche beaucoup plus anthropologique que proprement religieuse. En toute rigueur, ce que montre (ou plutôt croit montrer) Girard, c'est que les anciennes sociétés ont divinisé des victimes innocentes qu'elles avaient tenu pour des coupables méritant la mort, tandis que le christianisme a divinisé une victime que ses partisans ont d'emblée tenu pour innocent. En quoi cela démontre-t-il que le Crucifié était à la fois Dieu et fils de Dieu – ou que ses disciples avaient raison de le tenir pour tel ? « Chez Girard, l'ordre de la grâce n'est-il pas assumé par un système anthropologique qui, tout en montrant sa pertinence, le dénature ? », demande Thibaud Collin, qui ajoute : « Le salut apporté par Dieu est d'être introduit dans la communion divine par la grâce et d'être racheté par le péché. Or, le péché ne se réduit pas à la seule violence mimétique quand bien même celle-ci tient une place non négligeable »[27].

Le théologien Emmanuel Perrier remarque de son côté que Girard ne donne aux mots qu'il emploie qu'une définition purement technique : « A aucun moment n'intervient [chez lui] la relation à une réalité transcendante : le religieux, le sacrifice et le sacré n'impliquent pas *dans leur définition* le rapport avec Dieu. C'est d'ailleurs pourquoi ils ne savent produire que de l'idolâtrie. Le systématisme avec lequel René Girard applique sa théorie du mimétisme à tout le champ anthropologique montre ici manifestement son caractère réducteur […] La lecture anti-sacrificielle de la Passion à laquelle se livre René Girard réduit le mystère du Salut à une révolution anthropologique […] Elle ne nous apprend qu'une chose sur Dieu, c'est sa non-violence : Dieu "*transcende*" la violence. Tout le mystère chrétien est alors relu à cette aune : la grâce devient la capacité à échapper à la violence, le Royaume est un monde libéré de la violence, etc. A l'inverse, toute mention scripturaire ou traditionnelle qui ne cadrerait pas avec la lecture anti-sacrificielle est disqualifiée pour cause de régression mimétique. Une idée géniale à laquelle on réduit le monde moyennant une certaine naïveté épistémologique, cela porte un nom depuis au moins deux siècles : le scientisme »[28]. Girard, dernier avatar de la réduction rationaliste de la foi ? On peut au moins se poser la question.

Tous ceux qui ont approché Girard ont bien noté son « autisme » : il n'écoute que ce qu'il veut bien entendre. Mais ce qui frappe le plus chez lui, c'est son extraordinaire systématisme. Construite comme par élargissement de cercles concentriques, toute sa pensée se caractérise par une série de réductions généralisatrices (ou de généralisations réductrices) dont l'ampleur va croissant : réduction du désir au désir mimétique, réduction du désir mimétique à la rivalité qu'il peut engendrer, réduction de la violence, puis de toute la psychè humaine à la rivalité mimétique, et enfin réduction de toutes les cultures, de tout le champ anthropologique, au « sacrifice victimaire » né de cette rivalité mimétique. René Girard est assurément un grand critique littéraire. Mais en tant que théoricien, c'est un auteur surfait.

Alain de Benoist

Les principaux ouvrages de René Girard ont été réunis en un seul volume : *De la violence à la divinité*, Grasset, Paris 2007. Ce recueil comprend *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), *La violence et le sacré* (1972), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) et *Le bouc émissaire* (1982).

Parmi les titres publiés depuis, on citera : *La route antique des hommes pervers* (Grasset, Paris 1982), *Quand ces choses commenceront* (entretiens avec Michel Treguer, Arléa, Paris 1994), *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Grasset, Paris 1999), *Celui par qui le scandale arrive* (Desclée de Brouwer, Paris 2001), *La voix méconnue du réel* (Grasset, Paris 2002), *Les origines de la culture* (entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joaõ Cezar de Castro Rocha, Desclée de Brouwer, Paris 2004), *Achever Clausewitz* (entretiens avec Benoît Chantre, Carnets Nord, Paris 2007).

Une Association pour les recherches mimétiques a été créée, en présence de René Girard, le 17 décembre 2005 à l'Institut de France. Présidée par Benoît Chantre, elle compte notamment Jacques Delors et Claude Bébéar parmi ses membres.

1. René Girard, *Mensonge romanesque et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961, p. 24.

2. Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel, dans *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie* (Seuil, Paris 1979), ont été parmi les premiers à repérer ce qui, dans l'œuvre de Girard, peut servir à la critique d'un monde moderne dominé par les valeurs économiques et voué à imploser sous les coups de boutoir de désirs concurrents généralisés. Cf. aussi Maria Stella Barberi (éd.), *La spirale mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard*, Desclée de Brouwer, Paris 2001.

3. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op. cit., p. 101.

4. Quoique par ailleurs très critique de Freud, il lui arrive de reconnaître : « Si j'ai un père spirituel, c'est Freud, évidemment » (entretien avec Elisabeth Lévy, in *Le Point*, 14 mars 2003).

5. René Girard, entretien avec Markus Müller, in *Anthropopoetics*, juin 1996.

6. René Girard, *La route antique des hommes pervers*, Grasset, Paris 1982, p. 38.

7. René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris 1999.

8. En octobre 1966, René Girard avait organisé aux Etats-Unis un colloque international, « Les langages de la critique et les sciences de l'homme », dont l'objectif était de faire découvrir le structuralisme aux Américains. Jacques Derrida y avait participé, en compagnie de Roland Barthes et de Jacques Lacan.

9. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978, p. 49.

10. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, op. cit.

11. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 244.

12. Jacques de Guillebon, « Avec René Girard, de l'autre côté du miroir », in *La Nef*, février 2008, p. 24.

13. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 12.

14. *Dictionnaire des philosophes*, vol. 1, PUF, Paris 1993, pp. 1135-1137.

15. René Girard, *Quand ces choses commenceront*, Arlea, Paris 1994, p. 28.

16. *La route antique des hommes pervers*, op. cit.

17. *Quand ces choses commenceront*, op. cit., p. 42.

18. *Des choses cachées depuis la fin du monde*, op. cit., p. 269.

19. Jacques de Guillebon, art. cit., p. 25.

20. René Girard, « La Crucifixion révèle la vérité », entretien avec Laurent Dandrieu, in *Le Spectacle du monde*, décembre 2007, p. 50.

21. René Girard, entretien avec Elisabeth Lévy, in *Le Point*, 18 octobre 2007.

22. René Girard, dialogue avec Rémi Brague, in *Le Figaro*, 8 novembre 2007.

23. Ce n'est pas sans raison que Girard a pu être décrit, par Jean-Claude Guillebaud, comme « le plus conséquent des anti-nietzschéens contemporains » (*Le Nouvel Observateur*, 21 novembre 2002).

24. « Politique et Béatitudes ? », in *La Nef*, février 2008, p. 28.

25. Entretien avec Elisabeth Lévy, in *Le Point*, 18 octobre 2007.

26. *La Nouvelle Revue d'histoire*, janvier-février 2008.

27. Thibault Collin, « Girard, la nature et la grâce », in *La Nef*, février 2008, p. 27.

28. Emmanuel Perrier, « Un regard de théologien », in *La Nef*, février 2008, p. 32. Lors de la parution de *La violence et le sacré*, en 1972, Georges-Hubert de Radkowski, dans *Le Monde*, avait déjà qualifié l'ouvrage de « livre unique » parce qu'à ses yeux, il énonçait « la "première théorie" réellement athée du religieux et du sacré » – formulation bien entendu très exagérée.